

ابن رشد والإستعمال العمومي للعقل

فتحي المسكيني
جامعة تونس الألهة

I تقديم

إنما غرضنا في هذا القول أن نتفكر بأمر لا يبعد أن يكون الأمر نفسه الذي دفع ابن رشد إلى وضع كتاب مخصوص ينظر في شرعية الفلسفة في فضاء لا يؤمن بها ولا يتقوم بمطلوبها. ذلك الكتاب هو "فصل المقال" (1) فليست الحاجة هنا في أن نتأول مسألة، أو نفحص عن طبيعة حلولها، أو ننافس عارفيه في معرفة ما ينأى على غيرهم طلبه، بل فقط أن نستأنف البحث في إمكان الفلسفة، من حيث هي صناعة مطروحة في أرض لا فلسفية (2) أعني أن مقصودنا إنما هو أن نفكر بالأفق الذي يرتسمه هكذا سؤال : ماهو الوضع الخارجي واليومي والحرفي للفلسفة من حيث هي صناعة أو فن أختص به رهط من الناس في أمة لها صناعاتها المبهجلة وفنونها الشرعية، سواء في تدبير البدن أو تدبير النفس؟ (3) أعني كيف إستعملت الفلسفة على نحو "عمومي" في فضاء عام لا يعرف من معنى العمومي إلا ماهو شرعي أو ملي ؟ فإننا لا ننظر هنا إلى كتابات الفلاسفة إلا من جهة كونها إستعمالات عمومية للعقل، في فضاء محكوم باللاعقل واللاعمومي. إذ ماذا يفهم المرء من عبارات "المسكوت عنه" (4) و "المضمون به على غير أهله" (5) و "الذي من شأنه ألا يطرح به للجمهور" (6)، وما لا يقال إلا بتخيل" (7)، "وما لا يصدق إلا بالأقاويل الخطابية" (8)، سوى أنها حدود أو أوامر. توجه أو تحكم أو تهدم أو تمنع الإستعمال العمومي للعقل ؟ إن الاختلاف بين ابن رشد والغزالي، إنما يمكن أن نتقبله بهذا طريقة أنه نزاع من أجل التحكم في الإستعمال العمومي للعقل في فضاء النقل. وهكذا فإن كتاب "فصل المقال" إنما هو مثل كتاب "الجامع العوام عن علم الكلام" (9)، كتاب يبحث في الإستعمال العمومي للعقل، لا في طبيعة أو ماهية هذا العقل.

ولا ينبغي أن نفهم من ذلك أن العرب إنما قد عرفوا معنى "العمومي (Public)"، كما يستنبطه الناظر في دساتير الدولة الحديثة، فإن هذه إنما هي دولة حقوقية في جوهرها. وليس ملة إلا بمعاندة (10). والحال أن ابن رشد إنما يفكر على حدود الملة ومن أجلها، أنه على حدودها لأنه "فيلسوف"، وهو يفكر من أجلها لأنه "قاض" في مدينة الملة. الفيلسوف والقاضي ينطويان فيه على خطتين متباينتين، لسنا نجد أفضل من كانط معيناً على دركهما، بما أودعه من تمييز رشيد في مقالة "ما التنوير؟" بين الإستعمال العمومي والإستعمال الخاص للعقل، يقول :

"إنما أفهم من إستعمال المرء عقله الخاص إستعمالاً عمومياً ذلك الذي يقوم به أحد من جهة ما هو عالم أمام جملة الجمهور الذي يؤلفا عالم القراء. وأسمي إستعمالات خصوصياً ذلك الذي يحق له أن يفعل بعقله في بعض منصب مدني أو وظيفة أو كلت إليه، (11) فإن الفرق بين القاضي والفيلسوف إنما هو نفسه ما يفرق بين إستعمالي العقل: الخصوصي والعمومي. لكن المشكل المعاصر ههنا إنما هو أن الفصل المجرد بينهما ليس فقط غير ممكن بل أنه لا معنى له. فليس على الفيلسوف أن يخترع في كل مرة دولة العقل الفلسفي الذي يفكر بمنواله ولذلك فهو مدعو دائماً إلى الإقامة على حدود أمة ما يعاشر معقولها ولا معقولها. بحثاً عن إمكانية إستعمال عمومي لهذا العقل الذي تتوجس منه كل ملة، ما إن ينبت على أرضها إلا - فلسفية

(12) وهذا يعني أن الفيلسوف. إنما هو غالبا وبمقتضى وضعه العمومي "لا - فيلسوف" إن هذا التعريف مقصود تماما : فصديق الحقيقة ليس صديقا لأحد. والصعوبة إنما هي أن عليه أن يعتبر هذا الوضع اللا- فلسفي بمثابة الأرضية العمومية التي ينبغي له أن يثبت عليها ويستعمل عقله في نطاقها. إن ابن رشد "لا - فيلسوف" فقط لأنه قاضي قرطبة. وبقدر ما هو قاض هو لا - فيلسوف. أنه يستعمل عقله في مدينة الملة. وذلك لأن دولة العقل ما تزال غير ممكنة. وهو لا يدري دائما كم سيقضي من زمان غير فلسفي في مدينة الملة حتى تصبح دولة العقل ممكنة. إن هذا الوضع هو الذي يتحرك بمقتضاء شخص مرتاب ومتوجس منه. لأنه عميل دولة أخرى لم توجد بعد. أعني دولة الفلاسفة. هذا الشخص العمومي هو المشار إليه بأنه "فيلسوف" (13) بيد أن هذه التسمية المحيرة بوجل. إنما هي قرار عمومي يستعمله الجمهور. سواء كان العامة أو جمهور علماء الملة (14) وهكذا فالنزاع بين الفقهاء والفلاسفة إنما كان في جوهره نزاعا يتيما حول كيفية استعمال الجمهور لعقله (15). فإن الطرفين يفترضان جدلا أن هذا الجمهور راشد وقاصر معا : فهو ذو رشد من جهة ما هو قادر على استعمال عمومي لعقله. لكن هذا الرشد آلة قاصرة تحتاج ضرورة إلى من ينورها. ولكن لا يكون ذلك إلا بتلقيه الدرس العمومي للملة (16) إذ ليس على الجمهور أن يفكر بنفسه.

إن هذه العلاقة الجوهرية مع الجمهور بوضعه مادة النزاع ورهانه في آن. إنما تجعل مسألة الاستعمال العمومي للعقل. تنقلب إلى خطط متجاورة في هيئة تركيبها. لا تضجر من السؤال إلا عما تسكت عنه وتخفيه. ألا تقول العرب "جمهر عليه" الخبر أي أخبره بطرف وكنتم عنه المراد به ؟ فليس الاستعمال العمومي للعقل إلا جملة من الخطط لتدبير الجماعة. ونحن نفصل القول فيها كما يلي :

1 - خطة المصريح به والمشارك والعامي والجمهوري أو ما تجمع عليه الأمة. أنها تقنية الإجماع بوصفها آلة "العمومية" بما هي كذلك. ومن حيث هي أرضية لا خارج لها.

2 - خطة المضنون به على غير أهله وغير المصريح به إلى الجمهور وما لا يحق للعامة أن تخوض فيه وما ينبغي أن تلجم عنه. تلك خطة "الخاصة" تقيم بين ظاهر التنزيل وباطن التأويل. تعتمد التحريم والتبديع وسائل تبكيت للسائل غير الخاصي. يلخصها الغزالي في سبعة أمور : "التقديس ثم التصديق ثم الإعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة" (17).

3 - خطة المسكوت عنه والذي يكون السؤال عنه مردودا والخوض فيه تهمة وشبهة" وريبة. وتلك تقنية التكفير كضرب أقصى من التبديع الذي يصيب العقل ويؤثمه ويقصره وفي آخر المطاف يهدمه وبلغه

II - 1 وليس ينبغي أن يظن بنا أننا إستعملنا ههنا عبارات إجتثناها من مساقاتها دون تثبيت في ما تشير إليه في أصلها، فإننا إنما إستعملناها على جهة كونها أعراضا أو شواهد عن ضرب من الإستعمال العمومي للمقول أو للخطاب عند العرب. ولنبدأ بالقول في الخطة الأولى. فما معنى "الإجماع" وما علاقته بالسؤال عن الإستعمال العمومي للعقل؟ إن ما يفتش عنه ابن رشد في "فصل المقال" إنما هو خرق الإجماع (18) والذي قد شاع ضد الفلاسفة. الذي كان الغزالي قد أفلح في تنصيبه في الفضاء الإسلامي (19) فإن خرق الإجماع هو الرد الجوهري على تنصيب الإجماع.

ولذلك فليس النزاع بين الرجلين نزاعاً بين مؤمن وملحد. ولا بين عالم وجاهل. بل هو نزاع عمومي من أجل التحكم في آلة الإجماع بوصفها خطة إخراج فلاسفة من نطاق الملة أو لتنصيبهم فيها. فمطلب الغزالي إنما هو طرد عمومي للفلاسفة (20) إنه ضرب من الإضطهاد "الإقليمي" للفلاسفة بوصفهم "دخلا" أو "غرباء" أو ممن لا إنتماء أو ملة لهم؛ وبكلمة واحدة باعتبارهم أقلية "ثقافية" (21) والفلاسفة أقلية دائمة. لأنهم ضرب من اللاجئين الكونيين. فإن دولتهم إنما تقع في لا مكان. ولذلك فما قصد إليه الغزالي بأن حرص على سن إجماع عمومي ضدهم. إنما هو نزع للصفة الإقليمية (déterritorialisation) للفلسفة من خارطة الملة. والحاقتها ببلاد الحرب وخارطة الآخر. وهكذا فإن الإجماع وسيلة خطيرة يستعملها "العلماء". من أجل أن يظهروا على الناس ضرباً من "الرأي العام" الذي شأنه أن يرتب لعبة الحقيقة فيهم. إنه رأي عام عالم ولذلك هو إستعمال عمومي للعقل يتم سلفاً. ولأنه عمومي إنما هو بإمكانه تحويل الفلاسفة إلى شخوص غير عمومية. لا يحميها أي إجماع ولا تمثل أحداً. إنهم شخوص غير عمومية لأنهم "أقلية". و "الأقلي" هو القاصر نفسه على أمر يشفق الناس من التشبه فيه. لأن بعض التشبه به شبهة. وقصوره ذلك ليس بأي وجه مشكلة عديدة" فعدد الفلاسفة لا تنقص فيه ندرته عن خطورته ولا عموميته. إن الفيلسوف شخص لا عمومي. ولذلك تحرق كتبه أو ينفي جسده أو يضطهد عقله. بيد أن اللات للنظر إنما هو أنه يضطهد دائماً بواسطة "إجماع" ما. ولا ضرر أن إصطنعه العلماء أو الجمهور أو الحكام. فإنه لا بد من إجماع ما لإخراج الفيلسوف من مدينة اللا - فلسفة. ولكن هو إجماع حول ماذا؟ حول لا - عمومية الفيلسوف أم حول لا - فلسفية الملة؟ إن ذلك إنما شأنه أن يتم من أجل السببين معا. إنه إجماع مزدوج: على أن الفيلسوف إنما هو نبذة غريبة لا بد من إستئصالها من أرض الملة قبل أن تستأصل. ولكن أيضاً هو إجماع على أن ملة إنما لا يقوم أمرها إلا بقدر ما تكون الرعية آلة لا - فلسفية. آلة عمومية لا تفكر.

ولذلك فإن كتاب "فصل المقال" الذي هو كتاب في "الا - فلسفة" إنما هو دليل على أن ابن رشد لم يختار سبيل الفلسفة المحض وحدها. إنه حرص بنفس القدر على أن يبقى في مدينة الملة بوصفه شخصاً عمومياً. إنه قاض ولا بد عليه / بوصفه " - لا - فيلسوفاً (un non-philosophe)". أن ينازع من أجل التحكم في آلة الإجماع التي يستعملها الغزالي أيما إستعمال. والنزاع بينهما إنما هو نزاع بين لا - فيلسوفين (deux non-philosophes)" حول الإستعمال العمومي للعقل في مدن الملة. ولذلك فإن كتاب "فصل المقال" كتاب "لا - فلسفي". لكن ذلك لا يعني أنه ضد الفلسفة.

(anti-philosophique) أو غير فلسفي (aphilosophique) أصلاً. فالالفلسفي هو شبيه الفلسفي وتوأمه ووجهه المقلوب أو السري أو الممنوع. إنه كتاب في ماهية اللافلسفي أعني في الوجه الذي جعل الفلسفة موضع نزاع من حيث مشروعيتها في فضاء تفكير لم يتأسس عليها. إن ما شغل ابن رشد حقاً إنما هو كيفية التشريع للوجود العمومي للفلسفة. أعني لطريقة وجيهة لإستعمال الفلسفة إستعمالاً عمومياً. ربما كان ذلك سبباً جعل ابن رشد لا يترك مؤلفات مبتكرة في مسائل تخصه. فإنه ظل يدافع عن الفلسفة بما هي كذلك. وبهذا المعنى هو لم يطمح إلى تأصيل فلسفي يخصه. وذلك أن التأصيل الجوهري إنما كان في رأيه تأصيل العنصر الفلسفي بما هو كذلك داخل خارطة الملة من حيث هي أرض لا - فلسفية. إن المشكل الأقصى إنما كان

عنده رهين السؤال التالي : هل الفلسفة ممكنة أم غير ممكنة في فضاء الالفلسفة؟ وهذه الأسئلة الحدودية هي التي تجعل قضية التأصيل إنما لا تطرح في مؤلفاته بالطريقة نفسها التي قد تطرح بها عند ديكارت أو هيثل أو هيدثير. إنه لا يطمع في الإفلات من تاريخ الميتافيزيقا أو إبتداع فلسفة جديدة. لأن الشكل الذي يخصصه في عجلة من أمره. إن وجود الفلسفة بما هي كذلك هو ما هو في خطر. وأن الخوف من إبطال "صناعة" الفلسفة هو الذي يجعل نقض هذه الأطروحة الفلسفية أو تلك أمرا ثانويا. فإن ذلك ضرب من النزاع العائلي بين الفلاسفة. في حين أن النزاع مع "اللا-فلاسفة" (les non-philosophes) أعني مع أشباه الفلاسفة من حيث هم علماء الملة وساسة الحقيقة فيها. إنما هو نزاع عاجل لأنه حدودي: إنه يهدد إقليم الفلسفة بالزوال أو بالهجرة. والفيلسوف مهاجر دائما، وحتى لا يزول، هو يقيم في كل أرض حسا ما بالوطن، وضربا كونيا وسريا من المواطنة. أنه مهاجر سرا لأنه مطالب دوما بالبقاء. خارج الملة التي يسكنها. لكن هذا "الخارج" هو الوطن الوحيد لمن كانت رحلته لا نهائية.

إن ما فعله الغزالي إنما هو توضيح المشكلة التالية: أن الإستعمال العمومي للعقل أعني تدبير شؤون الخطاب في فضاء ثقافي ما. إنما هو نزاع جغرافي حول خارطة الحقيقة في ملة ما. من يسطر خارطة الحقيقة هذه؟ ربما يقال :- الحاكم. ربما. لكن ذلك ليس سوى ما يظهر أو ما كان أظهر وذلك أن الأمر إنما لا يتعلق هنا بحقيقة السياسة أو بشكل الحكم (gouvernement) بل سياسة الحقيقة وتقنية الحكم (jugement) فإنما النزاع بين ابن رشد والغزالي نزاع من أجل سياسة الحقيقة وضبط تقنية الحكم في الفضاء العمومي (23) ولا نقصد بالحقيقة مسألة نظرية تمتحن مدى مطابقة الحكم للمحكوم عليه من الأشياء (24) إنما الحقيقة قيمة تلعب دور الأساس الذي يشد نظام المعنى واللامعنى، ويرتب الحسن والقبيح والإيمان والكفر والطاعة والعصيان في ملة ما. إنه خلاف حول "المرجع". مرجع العقل العمومي والمرجع الذي يرجع إجماعا ما مكننا. ولذلك فإن سياسة الحقيقة هي أعتى السياسات وأخطرها وأكثرها سطحية في نفس الوقت. هي أخطرها لأنها سياسة "المرجع" وسياسة الأساس (politique du fondement) وهي أكثرها سطحية لأنها سياسة "الإجماع" التي تقنات مادتها قسرا من آلة الجمهور الذي لا ينطق إلا عن الهوى (25) إن النزاع من أجل سياسة الحقيقة. إنما هو النزاع الذي يجعل المواجهة بين ابن رشد والغزالي مواجهة محتومة. لأنها تكون قد وقعت بعد دائما. لكن هذا النزاع لم يكن دوما نزاعا فلسفيا (26) أو لنقل بين الفيلسوف والالفيلسوف. وذلك إنه إنما كان يدور أساسا بين "لا-فيلسوفين" على أرض لا-فلسفية ومن أجل غاية لا فلسفية. فليست سياسة الحقيقة مسألة خاصة بالفلاسفة بل أنها ظاهرة لا تنفصل عن تاريخ كل ملة وخطتها الخاصة وحدوسها الأساسية.

II - 2 إن سياسة الحقيقة إنما هي إذن سياسة الإجماع أعني كيفية إستعماله العمومي بوصفة عقلا. لكن ذلك لا يعدو أن يكون الوجه الظاهر منه فحسب. فإن سياسة الحقيقة إنما تنطوي أيضا علي سياسة "المضمون به على غير أهله" وسياسة "المسكوت عنه".

وهما خطتان جوهريتان إلا أنهما خفيتان في كل تدبير للحقيقة. فما هو "المضمون به على غير أهله؟" (27) ضن بالشيء معناه بخل وضم بالمكان لم يبرحه.

لكن يقال أيضا هو ضني وضنتي أي ما اختص به فهو ما هو خاص. وضنائن الله أي خواص خلقه. والضنائن عامة هي الأشياء التي يضمن بها لنفساتها. فالمضمونون به إذن إنما يقال بمعان ثلاثة؛ إنه المبخول به والخاص والنفيس وبهذه المعاني مجتمعة صيغت عبارة المضمونون به على غير أهله إن "أهلية" ما هي التي تجعل المضمونون به ممكنًا وغير أهله هم الجمهور أو العامة (28) فالمضمونون به إنما هو خارج كل إجماع ولا ينبغي له إجماع بل هو ما لا إجماع في شأنه. لأنه فوق طور الإجماع وما لا يستقيم الرأي فيه بإجماع. إنه إذن لا - عمومي أصلا لأنه خاصي. ولا - إجماعي. لأنه مبخول به على الجمهور. و "لا أهلي" لأنه نادر ونفيس. ولكن كيف نسلك إلى مسألة الإستعمال العمومي لآلة "المضمونون به على غير أهله". بوصفه ضربا من العقل الذي لا يشتغل به إلا الراسخون في العلم؟ (29) إن سياسة ما للحقيقة هي التي تقسم الأدوار ههنا فتجعل العلم أو ضربا ما من العلم. شرطا خاصا حتى يصبح المرء "أهلا" لتقلد الإستعمال العمومي لما هو مضمونون به على غير أهله". إننا هنا نقترّب من مشكلة مخرجة : كيف يكون إستعمال "اللاعُمومي" عمومياً؟ فالمضمونون به لا - عمومي. أما سياسة الحقيقة فهي عمومية دائما. إن هذا يعني أن معنى العمومي نفسه في خطر (30) "فالعلماء" مضطرون إلى إحتكار "العلم" أعني "جمهرة" جزء من الحقيقة بوصفه يحتمل ريبة مزدوجة فهذا الجزء الملتبس أما أنه شأن "نافلة" بحيث يمكن أن يستقيم أمر الحقيقة دونما حاجة إليه. وأما أنه عنصر متوَعَر لا يمكن السيطرة عليه. لأن التصريح به من شأنه أن يفسد أمر العامة وبطل سياسة الإجماع من حيث هي سياسة المصرح به إلى أهله. يبدو أن الحقيقة المضمونون بها على غير أهلها إنما هي أمر لا هو "كمالي" فيستغنى عنه ولا هو عامي "فيدفع به إلى الجمهور. ولذلك فإن حاجة الحقيقة ههنا لا تلبى فتخمد ولا تلغى فيفرغ منها بل هي سياسة الريبة وخصام حدودي مع المجهول فالمضمونون به هو مجهول العامة. واللامعقول الذي يقيم على حدود المخيال العمومي.

ولكن فيم تتمثل سياسة المضمونون به على غير أهله ؟ إنها خطة مزدوجة: ضد الجمهور من جهة، وضد العلماء سواء أكانوا أعداء مثل الفلاسفة أم أصحاب مذاهب مغايرة من جهة أخرى : ضد الجمهور لأن المضمونون به إنما هو مضمونون به على الجمهور أولا. فإن الجمهور آلة بلا "أهلية" دائما. وبهذا المعنى فإن سياسة المضمونون به إنما تجرد الجمهور من أهليته: إنه يصبح بذلك طرفا طفيليا دخيلا على الحقيقة. ولذلك هي سياسة تغريب لما هو أهلي : أن تجعل ما هو أهلي غريبا فتطرّحه خارج أرض الحقيقة. فلا يطالها حتى تعتدي على حدود ما داخل جغرافية الروح في ملة ما. إنها سياسة سالبة لأنها تحرص دوما على ترك اللا - عمومي لا عموميا، بحمايته من آلة الجمهور، أعني مما هو عمومي. فالجمهور، الذي هو آلة الملة وأصلها، قد إنقلب بذلك إلى دخيل على حقيقة الملة. يقبّع على حدودها، لأنه قاصر سلفا على احتمال جغرافيتها الخاصة. لكن هذه السياسة إنما هي ضد "العلماء" أيضا فالعلماء سواء علماء الملة أو العلماء الذين يظهرون على أرض الملة، دون التقويم بها. أعني الفلاسفة، إنما يملكون أيضا وبنفس القدر، تقنية "المضمونون به على غير أهله"، وهم يستعملونها إستعمالا عموميا على طريقتهم. فالنزاع معهم محتوم. لأن لعبة الخطاب تقود إليهم. ولا ضرر أن تكون تلك اللعبة فيما بين المتكلمين، أو بين المتكلمين والفلاسفة، فهي في كل حال نزاع على الجمهور. ولكن لا بد أن نبه على أن هذا النزاع ليس بنزاع

تقني. إنه ليس سباقا نحو تمتك كم زائد من تقنيات الضن أو البخل بالحقية. بل أن المسألة أخطر من ذلك أشواطاً: إن المفارقة هي أن الحكم في هذا النزاع حول سياسة المضمون به على غير أهله أعني على الجمهور. إنما هو الجمهور نفسه فإن كل طرف إنما يجهد إلى تحكيم الجمهور أو تأليبهم ضد هذا العالم أو ذاك. دافعا به إلى الاستعمال العمومي لأقصى تقنيات العقاب العمومي لشخص عمومي ما. أعني تقنية "التكفير" (31). لكن ذلك لا يعني تأهيل الجمهور... حتى يصبح سائلا للحقيقة بنفسه. غير مسوس بغيره. بل إنما يعني على العكس من ذلك إستثمار عدم الأهلية وسيلة للتحكيم. فإنما الجمهور آلة الهوى (L'AFFECT) التي يستعملها "العلماء" ضد بعضهم. ولكن بخاصة ضد الفلاسفة. لقد عاش الفلاسفة وفكروا على حدود الملة. وهذه العلاقة الحدودية إنما هي التي جعلتهم في علاقة جوهرية مع سياسة الحقيقة فيها. وبخاصة سياسية المضمون به على غيره.

فما هو هذا الذي هو "الفلسفي"؟ أليس مضمونا به على غير أهله هو الآخر؟ وماهي حدود اللافلسفي فيه وما علاقته بما هو "غير فلسفي"؟ إنما الفلسفي عنصر غريب وخاصي ونادر. وبهذا المعنى فهو مضمون به. وهذا الشبه الجوهرى بمضمون الملة. إنما هو الذي يدفع على الريبة. ويجعل وجود الفيلسوف نفسه تهمة عمومية. فلا ننس أن علماء الملة إنما يمارسون ضربا من "الضنة" أو البخل بالحقيقة. شبيها ببخل الفلاسفة. وضنتهم وهذا التشابه المخرج إنما هو صادر عن طبيعة سياسة الحقيقة نفسها. فإن المقصد الأسنى لعالم الملة. إنما هو السيطرة على تقنيات الإستعمال العمومي للحقيقة. فيصرح ببعض ويضن ببعض. فالتصريح والضنة تقنيتان أو صناعتان لتصريف آلة الحقيقة في فضاء الملة. لكن ذلك هو ممكن الشبه المرغوب عنه بالفيلسوف. فهذا "المسمى" هو شخص عمومي وبهذا المعنى هو يمارس مفعولا ما على سياسة الحقيقة من حيث هي سياسة الضنة. لكنه بقدر ذلك "لا-عمومي". لأنه لا يحتكم في عموميته إلى آلة الملة وإنما إلى صناعة دخيلة وخاصة وغريبة في شؤون نفسها. إسمها "الفلسفة". فالدخيل والخاصي والغريب هو أيضا مما هو مضمون به على غير أهله ضرورة. لكن "الأهلية" إنما لا تعني ههنا الجمهور بل علماء الملة أنفسهم فتعريف الفلسفة الذي يوجه تفكير ابن رشد في "فصل المقال" إنما هو التالي: الفلسفة مضمون بها على علماء الملة.

ولكن ما الفرق بين المضمونين مضمون الفلسفة ومضمون الملة؟ قبل الفرق يحدث أنهما في صلة رحم ملتبس مع الحقيقة وسياسة الحقيقة. فإن كلا منهما يزعم أنه حقيقي على طريقته فالمضمون به الفلسفي حقيقي بقدر ما هو "صعب" (32) أما مضمون الملة فإنه حقيقي ماهو "سري" (33) فالصعب الفلسفي يطلب فلا يدرك. حتى ينفلت طالبه من كل عقال عامي. أما "السري" الذي تتحجب به الملة عن الجمهور فهو "الوحي" السحري والخفي والمغيوب (34) ولذلك فإن النزاع بين ابن رشد والغزالي إنما هو نزاع بين الصعب والسري. بقدر ما هو نزاع بين ضربين من الحقيقة: بين حقيقة تتحجب وببخل بها عن الجمهور. وحقيقة لا يطالها الجمهور ويفزع منها ويتوجس حضورها في أرضه كأنها الطاعون. وإذا كان علماء الملة يشفقون على علمهم السري، لأنه سحر لا يكشف وإلا بطل شأنه في المسحور. فإن الفلاسفة يطرحون علمهم "الصعب" في مدينة الجمهور، وليس يحمي هذا العلم من ظنونهم الكسولة إلا أنه عسير على غير أهله. لكن العسر ليس مطلوب الفلسفة وإن كان مما

تتقوم به. فالفلسفة البتراء وحدها هي صناعة العسر. ألا إنها لملة مقلوبة. فإن البخل بالحقيقة جزء. جوهرى من حقيقة الملة. من حيث أن الضن بها إنما هو شرط سريتها. أعني لغزيتها وسحريتها. السري ملغز وسحري ولذلك هو منغلق ومسكون بالرهبة والريبة من نفسه ومن غيره. أما الصعب فهو مطروح إلى العقول وعلنى ولذلك هو مفتوح على الممكن ومحاور عنيد للمحال.

II - 3 لكن علماء الملة لا ينتهون في سياسة الحقيقة عند المضنون به. فهو على خطورته. دون "المسكوت" عنه" خطرا على ماهية الملة. وذلك أن السكوت عن مسألة (35) إنما هو ليس فقط منعا للتفكير فيها. بل هو وضعها خارج المدار الذي تتم فيه سياسة الحقيقة أصلا. إنه ضرب من الـ "epoché" الالفلسفية : فالمسكوت عنه هو ما تتقوم به ماهية الملة وما يضعها موضع سؤال في ذات الوقت. ولذلك فإن تقنية السكوت عن منطقة ما من جغرافية الروح الإسلامى. إنما هي نوع من الإستعمال الغيائى للمسؤول عنه. فاللا مسؤول عنه هو المسكوت عنه. وأنه ههنا إنما يبرز الفرق الأصيل بين الفلسفة والملة أيما بروز : فحيث تصر الملة على جعل جزء ما من ماهيتها مسكوتا عنه ومنوعا الخوض فيه. تجهد الفلسفة إلى طرح كل ما هو مسؤول عنه سواء في الشرع أو في العقل. بغية إستنباطه والتدليل على الممكن والمحال في شأنه (32) فليس في الفلسفة أخطر من عدم سكوتها. فهذا اللاسكوت هو بمعنى ما مشتق سلفا من ماهية الفلسفة نفسها من حيث هي ميتافيزيقا للحضور (37) أما الملة فإنها تؤسس حضورها على الغائب : فإنما الغائب هو المعنى المباشر لما هو فوق الخطاب وما وراء العقل. لكن ما يفصلنا عن الغائب هو السكوت عنه أو "الكفر". فإننا نبلغ هنا إلى العتبة الأخيرة من مدينة الملة: صناعة "التكفير" فالذي لا يسكت عن المسكوت عنه يكفر. ولذلك فالسؤال هو باب الكفر والسبيل الملكية إليه في هذه الأمة (38). وبهذا المعنى كان الفيلسوف محكوما عليه سلفا بالإقامة الجبرية على حدود الكفر طالما هو يشتغل بالسؤال وبالمسؤول عنه.

وإذا كان إجماع العوام عن السؤال مسألة هينة بفعل نجاعة المخيال الذي يحركه علماء الملة. من حيث هو الآلة الجوهرية لسياسة الحقيقة بواسطة الإجماع والمضنون به على غير أهله. فإن الصعوبة إنما تشتد إذا تعلق الأمر بالفلاسفة: فكيف تزجر الفلاسفة عن إتيان السؤال. وهو حرث لهم. وعلمهم متقوم بالقدرة عليه والرغبة فيه ؟ ورغم ذلك فإنه يمكن فعل شيء. رفعه الغزالي في "التهافت" إلى مرتبة العصا "الميتافيزيقية" للملة نعنى تكفير الفلاسفة وإعلان المتفلسفة أعداء للأمة يباح إضطهادهم (39) فالتكفير هو التقنية الكبرى لممارسة ضرب مخصوص من الإستعمال العمومى "للمسكوت عنه". وهكذا فإن علماء الملة إنما ينقلون النزاع مع الفلاسفة من أرضية "الحقيقة" إلى خطط "سياسة الحقيقة" (40) وذلك لأنه إذا كان نقض الفلسفة مطلبا عسرا فإن تكفيرهم بشكل عمومى إنما هو مكر العقل الفقهي من حيث هو نقض لا. فلسفى للفلاسفة بإتهامهم التهمة القصوى : السؤال عن المسكوت عنه.

لكن ذلك إنما يعنى أن النقض الالفلسفى للفلاسفة كما قننه الغزالي إنما يشير أيضا إلى أن النزاع لا يتم من أجل الحقيقة. ولا يتعلق بدحض لماهية الفلسفة بما هي كذلك. وهذا ما فقهه عنه ابن رشد جيدا : فرد عليه بكتب لا - فلسفية من جنس ذلك النقض. وذلك بإستعمال عمومى لآلة التكفير وبناء إمكانية المناظرة على الأرضية الالفلسفية للملة. فإن ابن رشد إنما يرجع أصل النزاع إلى العلاقة الأصلية مع الشرع بما

هو نص. بحيث أن طريقة تأوله أعني سياسة التأويل. هي بالتحديد سياسة الحقيقة في مدينة الملة. وهذا يعني أن الخلاف ههنا بين الفلسفة والملة. إنما هو نزاع تأويلات. ليس إلا. بيد أن هذا الصنيع إنما يعني أن ابن رشد لا يفكر ههنا بالفلسفة من حيث هي كذلك. كما تلقاها عن رسمها الإغريقي. بل بالمسماة "فلسفة" في لسان العرب. من حيث في صناعة دخيلة ومتلفظ هجين. في نظام الخطاب الذي يدير شؤون الملة. ولذلك فهذه "اللا - فلسفة" التي يجهد ابن رشد لممارستها في "فصل المقال" إنما يتعلق أمرها رأسا بمسألة التكفير (41). كيف نضبط شروط الإستعمال العمومي لآلة التكفير؟ كيف نحد خطة ملكة الحكم بتكفير هذا العقل أو ذلك؟ من يحق له أن يمارس فن التكفير؟ فإن ابن رشد وإن بدأ مقاله يجهد إلى خرق الإجماع في شأن التكفير (42) ويبني أخلاقا نظرية قواعدها إحتمال الخطأ (43) وعذر الاختلاف (44) والتسامح مع المتأولين (45) فهو قد طفق في ما بعد ذلك يطبق تقنية التكفير نفسها بتوسع مخيف (46) وإن كان يعتذر عن الخوض في هكذا مسائل. ويعيب على الغزالي طرح التأويلات على الجمهور من حيث أن التأويل مطية التكفير (47) كيف ينهى ابن رشد عن تكفير الغزالي للفلاسفة ويشكك في حصول إجماع في شأنه. ثم هو بعد هذا النهي يعتمد إلى إصدار أحكام التكفير؟ ما الذي يزوج بالفيلسوف في ورطة التكفير مثله مثل علماء الملة؟ إن هكذا إخراجات هي التي تجعلنا لا نأخذ "فصل المقال" مأخذا فلسفيا. ولذلك نعتناه بأنه كتاب "لا - فلسفي". بمعنى أنه ضرب من الإستعمال العمومي لفعل التفلسف على أرضية لافلسفية ومن أجل رهانات لا - فلسفية.

ففي "فصل المقال" لم يفعل ابن رشد سوى أنه مارس الإستعمال العمومي لآلة التكفير. وإن كان ذلك دفاعا عن إمكانية الفلسفة ومشروعيتها. لكنه إنما إضطر بذلك إلى الخروج من نطاق المحايشة الذي تسطره الفلسفة لنفسها. إلى إقليم اللا - فلسفة حيث تعمل آلة الملة.

III - خاتمة

لقد افترضنا في هذه المقالة أن ثمة ضربين من الكتابة المفكرة : أما تحليلية للحقيقة (48) وأما سياسة للحقيقة (49) وحيث تشغل الأولى بتأسيس إمكان الحقيقة من خلال إنطولوجية ما. تقتصر الثانية على تدبير ريطورقي لتقنيات تلقي الحقيقة وإستعمالها المدني. فتبني الأولى المؤلفات الكبرى والمصنفات النهائية. أما الثانية فتنتج نصوصا "صغيرة" (textes mineurs) ظرفية وهامشية. تذييل الحقيقة ولا تؤسسها. وفصل المقال نص صغير وظرفي وهامشي وبمعنى ما هو "قاصر". أعني لم يبلغ سن النصوص الجوهرية. لم يدرك رشدنا الإنطولوجي ولا عقلها الميتافيزيقي. رغم ذلك فهذه النصوص فلسفية من حيث التلقي. تدعو إلى التفكير وعلى السؤال. فتتولد الصعوبة التالية. إلى أي حد يمكن التفكير بواسطة نصوص "قاصرة" أو كتبت على هوامش الفلسفة؟ أننا غالبا ما إهتممنا بنزاع ابن رشد مع الغزالي أو بشكوك الغزالي على الفلاسفة. في ضوء تحليلية للحقيقة. في حين أن أصل المناظرة في الحالتين إنما كان متعلقا بسياسة للحقيقة. هي التي وجهت الكتابة عندهما نحو تدبير ريطوريقا الإستعمال العمومي للحقيقة. لآلية الحقيقة. بما هي كذلك. وإن المسألة الأم عندنا أعني نزاع الملة والفلسفة. ماتزال قائمة في حين أن وسائل المعالجة قد تغيرت : لم نعد نستعمل منطق أرسطو دفاعا عن الفلسفة ولا أصول الفقه تشكيكا على الفلاسفة. لكن مشكلة الإستعمال العمومي للعقل ما تزال محرجة وهي للتو مطروحة. ولذلك

فالتفكير بالنصوص "القاصرة" أعني هذا التفكير بلا أنطولوجيا أساسية تعضده. والمفتوح على جغرافية العمومي وتوبولوجية التلقي. إنما هو مهمة ستظل مطروحة لقرن آخر. كيف يؤث الفضا، العمومي بالحقيقة ؟ كيف تتلقى الحقيقة؟ لا ماهي الحقيقة وهنا يجدر السؤال : إلى أي حد يمكن لإبن رشد أن يساعدنا على التفكير بأنفسنا؟ أعني على أن نتبين هل أن الحقيقة أكثر أم أقل من شبهها العمومي؟

الهوامش :

- (1) إبن رشد. كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال. قدم له وعلق عليه البير نصري نادر. الط - 6 دار المشرق. بيروت. 1991 .
- (2) يقول إبن رشد : "فإن الغرض من هذا القول أن نفحص. على جهة النظر الشرعي. هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع. أم محذور. أم مأمور به..." (نفس المصدر ص 27) : فمعيار هذا الفحص إنما هو لا - فلسفي بل شرعي. إنه ضرب من الإستعمال الخاص للعقل الفقهي في أمر عمومي : شرعية الفلسفة وليس فقط مشروعيتها.
- (3) فليس يهنا من أمر الفلسفة هنا إلا أنها "صناعة" فلا يتعلق الإشكال بحقيقة الفلسفة بل بإستعمالها إستعمالا عموميا مثل "سائر الصنائع" (نفس المصدر ص34).
- (4) يقول إبن رشد : "فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما. فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك. وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام. فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي". (نفس المصدر ص 35). قارن : الغزالي ، مجموعة رسائل، دار الكتب العلمية. بيروت 1986 ج 4 "رسالة الجوامع" (ص 61).
- (5) يقول إبن رشد: "إن ههنا تأويلات يجب أن لا يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل" (نفس المصدر ص 39).
- (6) يقول : "وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور" (نفس المصدر ص52)
- (7) نفس المصدر ص 46 - 47.
- (8) نفس المصدر ص 50 - 52 .
- (9) الغزالي، مجموعة رسائل نفس المصدر ص 60 وما بعدها
- (10) إنه الفرق الجوهرى بين سياسة الملة وسياسة الدولة : فقد تبين اليوم إن ماهية العنصر السياسى الذى يخصنا ليس بأى وجه ضربا من "العقد الإجتماعى" كما تبلور من هوبز إلى روسو. إنما هو سياسى - ملي (théologico-politique) وليس سياسى - حقوقى. (politico-juridique) وإن الفارابى قد وضع بعض السبيل الفلسفى إلى هكذا تأصيل فى كتاب "الملة"
- (11) Kant, "Beantwortung der Frage : Was ist Aufklaerung?" in kants werke) 11- -15. Akademie-Textausgabe, Band VIII, Berlin 1968 p.371.
- (12) إن على الفيلسوف تدبيرا لا مرد له : إما تدبير المتوحد أو تدبير الراكن إلى الجماعة. وإبن رشد إنما إختار على عكس إبن باجة أو إبن طفيل وإن لم يترك مثلهما لا كتابا فى "الإتيقا" ولا تأليفا فى "السياسة". أن يمارس الفلسفة بوصفها "صناعة" من الصنائع التى تحتاجها الملة لا الفيلسوف.
- (13) يقول : "وقد يعرض للنظار فى الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق

- المشتركة بعضها على بعض في التصديق... وأمثال هذه التأويلات هي جمهورية" (نفس المصدر ص 52).
- 14) يقول : "وقد يعرض للنظارة في الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق... وأمثال هذه التأويلات هي جمهورية". نفس المصدر ص 52 .
- 15) فالمقابلة والمناظرة بين الفلسفة والفقه أساسية في خطة ابن رشد في هذا الكتاب (نفس المصدر ص ص 30 - 32).
- 16) فإن تعدد طرق التصديق وجه من تعدد وجوه الحقيقة وإمكانية الفوز للجميع. إنه ضرب من تسامح الحقيقة (نفس المصدر ص ص 50 - 52).
- 17) الغزالي . "رسالة إلبام العوام عن علم الكلام" مصدر مذكور ص 61 .
- 18) ابن رشد مصدر سابق ص 37 : "إنه ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورا....". حيث يعدد الشروط نحو ضرب من إثبات الإستحالة.
- 19) فهو في أكثر مواضع الكتاب يشكك على الغزالي تشكيكا متواترا : ابن رشد فصل المقال. مصدر سابق ص ص 37 - 38 و ص 46 و 48 و 50 و 53 .
- 20) الغزالي. تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الط - 7 . القاهرة. 1972. المقدمة الثالثة. ص 82 - 83 يقول : "ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن إعتقاده في الفلاسفة، ... ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الإعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر. لا دخول مدع مثبت. فأبطل عليهم ما إعتقدوه مقطوعا بالزمامات مختلفة، فالزمهم تارة مذهب المعرزة وأخرى مذهب الكرامية. ووطورا مذهب الواقفية، ولا أتنهض ذابا عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلبا واحدا عليهم. فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل. وهؤلاء. يتعرضون لأصول الدين، فلننظاها عليهم فعند الشدائد تذهب الإحقاد".
- 21) والغزالي يسميهم "طائفة" أو "رهطا" أو "الأغبياء" ومضاحك العقلاء. و "الملاحدة" و "ردمة يسيرة" و "ذوي العقول المنكوسة" و زمرة الشياطين الأشرار.... (نفس المصدر ص ص 73 - 75 من خطبة الكتاب)
- 22) اللا- فلسفة هو ما يتوهمه الجمهور عن الفلسفة وما يلتبس بالفلسفة من حيث صناعة تمارس في نظام الملة أو من حيث هي صناعة من نائع الملة. اللافلسفة هي الفلسفة من حيث هي مستعملة إستعمالا عموما.
- 23) إنه ضرب من "نقد ملكة الحكم" التي ترتب شؤون الملة.
- 24) أعني أن الخلاف في لا يتعلق بإشكال نظري بعينه.
- 25) إن كل الخطر في أن يزعم طرف ما إمتلاك الحق في تقرير سياسي "الأساس" و "الإجماع" معا. فليس يقود ذلك إلا إلى العنف الميافزريقي الأعتى للملة : أعنى التكفير.
- 26) وإن كان غرض ابن رشد في تهافت التهافت "أن يبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد، في التصديق والإقناع وقصور أكثرهم عن رتبة اليقين والبرهان". (تحقيق سليمان دنيا، دار المعرف القاهرة 1968 القسم الأول، خطبة الكتاب ص 59)، فإنه لم يفعل في هذا الكتاب إلا نقض التهافت بالتهافت، لا داخل تحليلة للحقيقة، فذلك إنما يطلب في مواضعه، وإنما في ضوء، سياسة للحقيقة غرضها

دحض مزاعم الغزالي ضد الفلاسفة وإمكان الفلسفة على أرض الملة.
(27) من البين أن عبارة "المضنون به على غير أهله" من نحت الغزالي عنوانا لا حد كتبه. لكن ابن رشد إنما يفكر من خلالها كلما قرر أن الجمهور أو المتكلمين ليسوا

بأهل للتأويل. كتاب فصل القال مصدر مذكور (ص ص 38 - 39 - و 46 و 49 و 52 - 53)

(28) وقد يطلق ابن رشد عبارة الجمهور أو العامة على المتكلمين مثلما أن ان الغزالي قد يطلقها على الفلاسفة. - فصل المقال - مصدر المذكور (ص ص 52 - 53).
تهافت الفلاسفة مصدر مذكور (ص 88)

(29) فآلة المضنون به على غير أهله إنما هي آلة التأويل نفسها : فما يحرم على الجمهور ليس شيئا آخر سوى ركوب التأويل بنفسه. وفي ذلك يلتقي ابن رشد بالغزالي لقاء الفقهاء لا الفلاسفة وإن شئنا لقاء "الناظرين" بهذا المعنى فصل المقال مصدر مذكور ص ص 48 و 51 - 53. إجماع العوام عن علم الكلام مصدر مذكور (ص 71 - 72) (30) إنما لا نقصد بالعمومي ما يقره وضع حقوقي ما وإنما ما يشير إليه كانط في قولته المذكورة : أن العمومي هو كل ما مطروح في مكتوب ومقروء. سواء أكان "منطوقا به" أم مضنونا به أعني ملمحا إليه ضمينا. فصل المقال - مصدر مذكور ص 32 - "... إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان. إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد" فالعمومي هو في آن واحد ماهو منطوق به وماهو موضع تأويل.

(31) الغزالي. تهافت الفلاسفة - مصدر مذكور. الخاتمة ص ص 307 - 309 - ابن (32) ابن رشد فصل المقال، مصدر مذكور ص ص 42 وما بعدها.

(32) ابن رشد فصل المقال - ص ص 33 و 43 و 46 - 17 .

(33) الغزالي. الرسائل - مصدر مذكور "رسالة المضنون به على غير أهله" ص 121 : "وهذا علق نفيس مضنون به على غير أهله فمن صانه عمن لا يعرف قدره فقد قضى حقه..." نفس المصدر. "الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية" (المضنون الصغير) ص 169 و ص ص 171 - 172 و "مشكاة الأنوار" ص 6 ("إفشاء سر الربوبية كفر"). - فقييل له - ولما لا يجوز كشف هذا السر مع هؤلاء ؟ فقال : لأنهم أحالوا أن تكون هذه الصفات لغير الله تعالى. فإذا ذكرت هذه لبعضهم كفروا. ... (ص 172).

(34) ابن رشد فصل القال مصدر مذكور ص 32 "... لما أمكنه ذلك... ولو كان أذكى الناس طبعاً، إلا بوحي أو شيء يشبه الوحي".

(35) الغزالي. الرسائل - مصدر مذكور. "إجماع العوام عن علم الكلام" ص 68 "الوظيفة الرابعة: السكوت عن السؤال وذلك واجب على العوام لأنه بالسؤال متعرض لما لا يطيقه وخائض فيما ليس أهلاً له.."

(36) ابن رشد. فصل المقال مصدر مذكور ص 35. (أنظر الهامش عدد 4). إن خطورة الفلسفة هي أنها لا تقر بمسكوت عنه إلا بقدر ما يقر الفقيه بما تسكت عنه الأحكام : بحيث إذا كان ممكناً إستنباط المسكوت عنه الفقهي. فإن إستنباط المسكوت عنه من الحقيقة" وارد أيضاً.

(37) ابن رشد. نفس المصدر ص ص 40 - 43 فإن معنى الوجود من حيث القدم والحدوث. وعلاقة هذين المعنيين بالزمان إنما يرتبط في أصله بميتافزيقا الحضور.

وليس هذا موضع النظر في ذلك.

(38) الغزالي.. الرسائل - مصدر مذكور - إجماع العوام عن علم الكلام ص 68 .

(39) الغزالي. تهافت الفلاسفة، مصدر مذكور - الخاتمة ص 307 - 309 - ابن

رشد. فصل المقال مصدر مذكور ص 38 وما بعدها.

40 الغزالي. تهافت الفلاسفة مصدر مذكور - المقدمة الثالثة ص 82 - 83 -

اتوخاصة ص 123 قال :

"نحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم. والتغيير في وجوه أدلتهم بما يبين تهافتهم. ولم نتطرق للذب عن مذهب معين، فلم نخرج لذلك عن مقصود. الكتاب... إذغرضنا إبطال دعواهم... وأما إثبات المذهب الحق فنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا... ونسميه.. قواعد العقائد" ونعتني فيه بالإثبات كما إعتنينا في هذا الكتاب بالهدم..". إلا أن هذا الكتاب "الموجب" لم يكن إلا فصلا من "الإحياء" لا قبل له بتحليلية الحقيقة وذلك ما يشكك في القيمة العلمية لكتاب "تهافت". انظر أيضا : هامش المحقق ص 123 .

(41) ابن رشد فصل المقال، مصدر مذكور ص 27 .. وهو يعالج هذه المسألة لا من جهة الفلسفة بل على جهة النظر الشرعي". فالأمر يتعلق بإستعمال عمومي للعقل الفقهي.

(42) نفس المصدر ص ص 37 - 38 - (إستحالة الإجماع)

(43) نفس المصدر ص ص 43 - 44 - (خطأ الحاكم وخطأ العالم).

(44) نفس المصدر ص ص 40 و 47

(45) نفس المصدر ص ص 42 - 44

(46) نفس المصدر ص ص 46 و 48 و 49 و 54 و 56 .

(47) نفس المصدر ص ص 47 و 48 و 53

(48) مثل شروح ابن رشد لكتب أرسطو ورسائله في "العقل" و "الإتصال" أو

"الزمان" إلخ.

(49) مثل "فصل المقال" و "تهافت التهافت" الذي هو بمثابة نص "ظرفي" أو

"هامشي" مطول.